



TITLE:

キリシタン信仰におけるマリチリヨと「個」についての一考察

AUTHOR(S):

狭間, 芳樹

CITATION:

狭間, 芳樹. キリシタン信仰におけるマリチリヨと「個」についての一考察. アジア・キリスト教・多元性 2008, 6: 39-56

ISSUE DATE:

2008-03

URL:

<https://doi.org/10.14989/57712>

RIGHT:

アジア・キリスト教・多元性 現代キリスト教思想研究会
第6号 2008年3月 39～56頁

キリシタン信仰におけるマルチリヨと 「個」についての一考察

狭間芳樹

はじめに

近世日本のキリシタン信仰において見られる「マルチリヨ *martírio*」、すなわち明治期以降は「殉教」と邦訳されるこの語は、キリシタン時代にはそのままポルトガル語を音写してマルチリヨと呼ばれた。⁽¹⁾ 原語には本来「証人」の意があることからわかるように、神学上「殉教」とは、「キリスト教の信仰や道徳を捨てるよりも、苦しみや死を選んで信仰の証しをすること」⁽²⁾ で、殉教者は“信仰の証人”であると説明される。キリシタンの殉教は、いわゆる「日本二十六聖人の殉教」(1597年)に始まり、その後弾圧の激しさが増すなかで、1620年前後には京都や長崎などで大規模な殉教(元和の大殉教)が惹起された。

いうまでもなく、すでに或る宗教が定着しているところへ外来の新しい宗教思想が受容され、その思想が当世の国家や為政者たちにより否定される状況下に、弾圧をもって迫害されるのはキリシタン信仰に限ったことではない。弾圧の際、新しい信仰を奉ずる者たちは、自らの信仰を棄てなければ処刑され生命を失う。しかし、信仰を固持することで被るそうした受難を、単に“犠牲者”と捉えるのではなく、あくまで“信仰の証人”として積極的な評価を与えるのがキリスト教やイスラームの思想的特色である。⁽³⁾

キリスト教の教理からすれば、磔刑に処せられた「イエスの死」というのは贖いを目的としたものであって、「イミタティオ・クリスティー *Imitatio Christi*」、すなわち“十字架上でのイエス・キリストの受難に倣う”という思想は、とりわけ中世以降のローマ・カトリックによって強く推奨されたものであった。そしてそうした思想に心から共鳴したロヨラ *Ignatius de Loyola* (1491-1556) により創設されたイエズス会が、日本での主たるキリスト教布教を担ったことを想起すると、理解レベルの軽重はさておき、キリシタンたちが上述の教理を受容していたと考えるのは必然である。ただし、弾圧という状況下に死を選ばせるマルチリヨ思想によってもたらされたのは、単にこうした教理そのものにとどまらず、プラス・アルファの思想があるのではないかと思われる。そのプラス・アルファとは「個」の自覚である。つまり、マルチリヨ思想の受容は、信徒たちに「個」という概念を萌芽させたのではないだろうか。ここでいう「個」とはもちろ

(1) 「マルチル」、「丸血留」は、“*mártir*”の音写で「殉教者」。語源となるギリシア語の“*martyros*”は「証人」の意。他に「マルチレス」なども同意である。

(2) 『日本キリスト教歴史大事典』、「殉教」の項。

(3) 佐藤吉昭『キリスト教における殉教研究』創文社、2004年、p. 13。

ヨーロッパ近代以降の、いわゆる「個人」概念とまったく同じものではないものの、近代のそれに連なるものである。そこで、本稿においてはキリシタンにおけるマルチリヨ思想の理解・受容の結果として、信徒たちに体现された一種の「個」の自覚を探る手がかりを見いだすという試論を行いたい。

1. マルチリヨに関する史料

(1) マルチリヨ精神の涵養とキリシタン版テキスト

弾圧が強まる状況下にマルチリヨの精神を涵養させたテキストとして、とりわけ注目すべき史料は、1896（明治29）年、村上直治郎によって発見されたキリシタン関係の写本である。それらの写本史料は、寛政初期（1800年前後）の浦上崩れの際に長崎奉行所が没収した文書群であり、そこにはマルチリヨの模範や意義、心得などが記されていた。これらは後に姉崎正治によって、以下（i）～（iii）のように、作成年代や内容別に整理された上で、『マルチリヨの葉』との題が付され公になった。⁽⁴⁾

- （i）マルチリヨの鑑 —— 「模範」を説いた文書、慶長年間（1596～1614年頃）作
- （ii）マルチリヨの勧め —— 「意義」を説いた文書、元和年間（1615～1623年頃）作
- （iii）マルチリヨの心得 —— 「心得」を説いた文書、寛永年間（1624～1647年頃）作

これらの文書が作成された年代、あるいは作成者を厳密に特定することは難しいものの、年代については上記のようにある程度大きな括りで推定されうる。また、その内容から推断すれば、先行して出版されたキリシタン版『サントス〔聖人〕の御作業の内抜書』（1591年、加津佐刊）、『ヒイデス〔信仰〕の導師』（1592年、天草刊）といった邦訳版の聖人伝や信心書の影響が強く投影されていると考えてよい。

(2) 信徒の状況を記したキリシタン文書と殉教者の数

イエズス会年報などのキリシタン文書史料には、殉教に際しての記述が多く散見される。たとえば1597年のフロイス Luis Frois の書翰には、大坂奉行所の野田源助（霊名：ビクトル）という人物による、殉教に対する心構えとしての発言が紹介されている。

この善良な男〔ビクトル〕は、我らの仲間たちの数人が処刑者の名簿に記載されたことを知るやいなや、彼自身が彼らの仲間に加わることを望んだだけでなく、彼の妻子たちも同じ（イ

(4) 姉崎正治『切支丹宗門の迫害と潜伏』（姉崎正治著作集1）、国書刊行会、1976年、pp. 131-240。佐藤前掲書、pp. 39-41。

(5) 「1597年3月15日付、ルイス・フロイスのイエズス会総長宛、長崎における二十六殉教者に関する報告」（『イエズス会日本報告集』I・3、松田毅一監訳、同朋舎、1988年、p. 49）。以後、引用文中における下線、強調および〔 〕括弧内の補足は引用者による。

エズス) 会 (の仲間) に入れられて (処刑される) ことを望んだ。……或る人々が彼に、自分一人だけが死ぬ目にあえばそれで十分であろうにと言うと、彼はこう答えた。「妻にとっても、また息子たちにとっても、キリストのために生命を抛つよりも大きな善はありえない」と。⁽⁵⁾

また、弾圧下の 1596 年に大坂や京都での殉教者を助けるために尽力したと伝えられる前田左近 (霊名：パウロ、1576-1601) が、都地方区⁽⁶⁾ の修院長オルガンティノ Gnechi-Soldo Organtino (1533-1609)⁽⁷⁾ からイルマンたちに対して述べた内容が次のように記されている。

私は今まで、実際にというよりは名ばかりのキリシタンであった。しかし今からは、私はデウス [神] の恩恵によって生活を改善してできるだけふさわしい諸々の方法を講じよう。もし私がそうしなかったら、厳しく私を処罰して下さいよう汝らに願います。

こう述べた彼は、その後「たびたび悔悛の秘蹟を受けながら敬虔なキリシタンとして生活し始めたその習慣を、いっそう正しく続けることができるようにしたいと望んだ」⁽⁸⁾ と報告されており、こういった報告内容は、信徒たちの信仰が「秘蹟 (サカラメンタ)」をもって深化していたことを窺わせる。また、26 人の処刑 (日本二十六聖人の殉教) を目前にした当時の状況に関しては次のように綴られている。

……彼らは、この忌まわしい情報を、悲しみの心で受け取らなかつただけでなく、他の幾人かのキリシタンたちとともに、非常に喜んで死刑に処せられる準備をしたからである。このことはフランシスコ会の遣外管区長ペドロ・パウティスタ [パウティスタ] 師が長崎に住んでいるアウグスチーノ師に宛てて都から送った書簡の一節から、よりよく理解されるであろう。⁽⁹⁾

日本二十六聖人の一人であるフランシスコ会士ペドロ・パウティスタ Pedro Bautista (1546-1597)

(6) 「下 (シモ)」、「豊後」と並ぶ、イエズス会布教の三箇所の地方区のうちの一つ。その管轄は五畿内だけにとどまらず、美濃、尾張、備後までを含んでいたが、その後さらに北陸、関東、奥羽地方にまで拡大された。「下」に対して「上 (カミ)」と呼ばれることもある。

(7) ヴァリニャーノ同様適応主義の立場をとり、フロイスの後継として都地方区での布教を担った。その後の弾圧下においても都地方区に唯一とどまったイエズス会士である。

(8) 『イエズス会日本報告集』Ⅰ・3、p. 55。

(9) 同、p. 35。

(10) 当時、教皇グレゴリウス 13 世 (在位 1572-1585) は、ヴァリニャーノの依頼に応じて、日本布教独占権を付与し (1585 年)、当分の間イエズス会に委ねていたが、パウティスタが来日した 1594 年の段階ではフランシスコ会も布教に携わっている。二十六聖人のうち、イエズス会士は三木パウロら 3 名で、フランシスコ会士は 6 名であった。

⁽¹⁰⁾ は殉教者たちの精神的指導者であったと伝えられる人物であるが、彼は、信徒たちの心情や心構えを八つの書翰にしたためている。

〔史料 A〕 1596 年 12 月 18 日付「第三書翰」

ついに十日前から私たちは家に監禁されていて、戸外にも内にも番人が付いています。我らの信者に対しては死刑の宣告が出されています……。番人が付けられた最初の日には、信者たちが告解をしました。その夜、私たちの主だった信者がみんな斬られるとの噂がありましたので、フライ・フランシスコ・ブランコと私は夜中、告白を聴いて休むことができませんでした。夜明けの一時間前、私はミサを捧げ、全員の修道者と五十名ぐらいの信者に御聖体を授けました。私は最後のミサであろうと思っていました。みんなキリストのため、生命を捧げるよう大きな十字架、あるいは小さな十字架を手にとって準備しました。……我らの信者がキリストのために生命を捧げようとする、その勇氣と熱心さは私の心を奪いました。ほかの地方からも彼らが死刑に定められていると聴いて一緒に死ぬために来た信者もいます。

⁽¹¹⁾

〔史料 B〕 1597 年 1 月 14 日付「第七書翰」

ここに居る六人の修道者は長い間監禁された後、イエズス会の三人の日本人と一緒に都で見せしめのため引き廻されました。この三名のうち一人はすでにイルマン〔修道士〕として受け入れられていますが、他の二人は信徒です。他にも信者が居て全部で二十四名です。一人ひとり片方の耳の一部が削がれ……大坂と堺を引き廻されました。そして私たちが長崎で磔刑にされるという宣告が出されました。……私たちに対して下された判決によると、私たちは国王の命令に背いて神の御教えを宣べた故に罰せられ、他の人はキリシタンである故、十字架で処刑されると書いてあります。……彼ら〔キリシタン〕はキリストのため、その生命を捧げようと、大きな熱心さを示し、宣告に書いてあるように彼らの多くも死ぬでしょう。キリストのため、その生命を捧げるという心を抱いている人にとって、今は良い機会です。⁽¹²⁾

以上、とりわけ下線部分に窺えるように、殉教へと向かうキリシタンたちは、イエス・キリストのために「生命を捧げる」覚悟を決めていたと報告されているわけであるが、ではこの書翰に報告されているような、いわば“主体的に死を選択”するというレベルにまで達した篤信なキリシタンというのははたしてどのくらい存在していたのであろうか。今日、正確な殉教者数を確定することは難しいが、パジェス Léon Pagès (1814-1886) らの先行研究に基づく記録から、殉教の場所や氏名がわかる者で 3125 名 (ラウレス Johannes Laures [1891-1959] によれば 4045 名) と

(11) 純心女子短期大学長崎地方文化史研究所編『日本二十六聖人殉教記・聖ペトロ・パブチスタの書簡』純心女子短期大学、1995 年、p. 224。

(12) 同、pp. 238-239。

推算されている。また、日本側の算定では、新井白石がその数を 20 万人以上とも考えていたようであるが（『羅馬人処置献議』⁽¹³⁾）、実際の殉教者数は約 4 万人と見るのが妥当であろう。⁽¹⁴⁾ そもそもキリシタン世紀全体にわたっての延べ信徒数についても諸説あるが、約 76 万人という数⁽¹⁵⁾ が最もコンセンサスを得ている。17 世紀初頭の日本の総人口は、太閤検地によりおおよそ 1800 万人と推定されるから、上記殉教者の数というのは決して少なくはないといえよう。

2. キリシタンの教理理解とその内容

16 世紀のヨーロッパにおいて、「キリスト教的修徳思想 Ascetismus」の大家との誉れ高いグラナダ Luis de Granada (1504-1588) によって著された『信仰綱要序論』⁽¹⁶⁾ の抄訳として出版されたキリシタン版『ヒイデスの導師』の冒頭、「誦誦どくじゆの人に対して序す」には、

ゼズス〔イエス〕のコンパニヤのパアデレ〔司祭、神父〕たち故郷を出でて、茫々たる海に浮かみ、雲の波、煙の浪を凌ぎ、今この日域⁽¹⁷⁾ にきたつて、尊き天のみ法〔御法〕を弘め、迷へる人を導いて、直なる道に引き入れんとすることも、心の願ひを達せんがためなり。されども、これはいささかもって名利〔名誉と利益〕を嘆くにあらず、ただ掛けまくも、辱かたじけなくも我らを救ひ給はんとて、この濁れる世に天降り給ひしわが君ゼズキリシト〔イエス・キリスト〕の御大切〔アガペー、愛〕に對し奉りての故なり。我らいやしくもアポストロ〔使徒〕の業を継いで、み法のために身を惜しまず、命を輕んずること露塵に等し。⁽¹⁸⁾

また、卷第二の第十九「ヒイデスの十八の名誉はマルチレスの証拠なりといふこと」（キリスト教信仰が卓越している第十八番目のところは、殉教者たちの血による証しである）には、

マルチレスは不思議なる苦しみの数を凌ぎ給へども、ヒイデスと、御主ゼズキリシト〔＝イ

(13) チースリク『キリシタン書・排耶書』岩波書店、1970 年、p. 582。

(14) 尾原悟「受容・拒絶・触発―日本の歴史的風土とキリスト教―」『日本の社会文化史』4、講談社、1973 年、pp. 52-53。

(15) 五野井隆史『日本キリスト教史』吉川弘文館、1990 年、p. 12。

(16) 原著の表題は、“Introducción del symbolo de la fe en la qual se trata de las excelencias de la Fe, y de los dos principales misterios dellas que son, la creacion del mundo, y la redempcion del genere humano, con otras cosas anexas a estos dos misterios : repartida en quarto partes”（信仰綱要序論。信仰の卓越性、および二つの主要な玄義、すなわち、世界の創造と人類の贖い、さらにこれら二つの玄義に付随する各論を四部に分けて論ずる）という長いもので、表題のとおり四部構成で執筆された。その後これを要約した“Quinta parte de la introducción del simbolo de la fe”（信仰綱要序論の第五部）を加えた改訂版が 1588 年に出版された。これがキリシタン版『ヒイデスの導師』の元となっている（尾原悟編著『ヒイデスの導師』教文館、1995 年、pp. 404-438）。

(17) 日域（じちいき）＝「日本」の意。（『日葡辞書』、「Ichi iqi」の項）

(18) 『ヒイデスの導師』、p. 13。

エス・キリスト]の敬ひについて微塵ほども相違と申すことましまさぬなり。このマルチリヨの位優れたるが故に、御扶け手ゼズキリシトを始め奉り、御母もそれに漏れた(給)まはぬやうに、デウス計らひ給ふなり。……御扶け手ゼズキリシトは確かなるご証拠人にましますと宣ふなり。証拠人とは、マルチレスといふ心なり。然ればマルチレスのデウスを崇め給ふことは、何たるご作の崇め奉るよりも、はるばる勝れたるご名誉となるなり。⁽¹⁹⁾

と説かれている。したがってキリシタンたちは、テキストに説かれたこうした教えに則って、マルチリヨへと至ったことになる。ただし、「生命を捧げる」という状況を積極的に選択するには、かなりの覚悟が求められようし、それには教理に対する深い理解ないし強い信念が伴わねば踏み切れないはずである。キリシタンたちが先の史料 A、B にあるように生命を捧げたとき、ここで説かれるキリスト教の教理をどの程度まで理解していたと考えてよいであろうか。

信徒たち、つまり受容者側の教理解について、これまでのキリシタン研究において議論の分岐が多くみられるが⁽²⁰⁾、そうした議論はここではあまり問題とならない。なぜなら、そもそも布教者側のイエズス会があらゆる難解な教理を厳密に説くことを企図していなかったからである。このことはヴァリニャーノ Alessandro Valignano (1539-1606) が、日本で「準備福音宣教 Preevangelizacio'n」の布教方針を採用したことに鑑みれば明らかである。彼が、日本人イルマン養成のテキストとして著した『日本のカテキズモ』(Catechismus Iaponensis, 1586 年刊)⁽²¹⁾を見ると、当時のキリシタンへの布教内容は、創造主宰神デウスの存在にはじまって、「まんだめんと Mandamento」(十戒)、「あだん科 Original Toga」(原罪)や「がらさ Graça」(恩寵)、「さしちはさん Satisfação」(科送り、贖罪)、「さからめんと Sacramento」(秘蹟)、さらに「ちりんだあで Trindade」(三位一体論)というように教理が説かれているものの、それらはごく初歩的なレベルで簡潔に説明されているに過ぎない。その理由は、日本に対してはヨーロッパの教会法を免除するようイエズス会総長に依頼⁽²²⁾したヴァリニャーノが、当地への「適応主義 Accommodatio」の方針を定めて以降とりわけ、キリスト教的精神基盤を全く持たない日本において、ただちに教義の体系を掘り下げて解説するのではなく、予備段階すなわち福音宣教以前の準備として、むしろ純粋な人間意識を喚起し、心の準備と理解への雰囲気醸成することを最重要課題と位置づけたからである。したがって、難解な教理ではなく、あくまで予備段階の理解が求められていた以上、難解な教理の理解は殆ど必要とされないし、キリシタンたちが仮にヨーロッパの当時の一般信徒(Layman)と同レベルで教理を体得しえたならそれは十分な理解であると認められたのである。

(19) 同、pp. 142-143。

(20) 拙稿「近世日本におけるキリスト教の土着化とキリシタンの殉教」『アジア・キリスト教・多元性』5、現代キリスト教思想研究会。

(21) ヴァリニャーノ『日本のカテキズモ』天理図書館、1969 年。

(22) ヴァリニャーノ「日本諸事要録」『日本巡察記』佐久間正訳、平凡社、1973 年、pp. 53-58。

ところで、布教開始後、キリシタンに教導すべき基本的教理が確定された段階で、それらをまとめたテキストが『どちらいなきりしたん』(1591年刊)である。この書の内容は、イエズス会士ジョルジュ Marcos Jorge (1524-1608) がヨーロッパで編纂した児童向けの公教要理書 (1566年刊) に準拠している。ジョルジュの公教要理は、児童向けとはいえ日本のようにまったくの初心者ではなく、幼児洗礼を受けたキリスト教徒を対象としていたが、かたや日本では、非キリスト教者に対して、一から説明しなければならなかったため、第一章の冒頭(「序」)に、人間の色身(肉体)やアニマ(靈魂)の不滅なども含めた「人間論」が付け加えられた。しかし、初歩的如何に関わらず、後に殉教が発生する以上は、たとえ簡潔であろうとも信徒たちをマルチリョへと向かわせる思想が存していたと考えねばならない。もしくは、直接的に説明したものでないにしても、その思想を強く喚起し、受容させる内容が説かれていなければならない。尾原悟は、ヴァリニャーノの適応主義に、「キリスト教の本質を堅持しつつも日本の事情に適合しようとする方針があり、それは対決、論破という戦う姿勢より、人間そのものへの問いかけから本質をより深めることによって、出会いを求める積極的・建設的方向づけへの志向」が窺えると指摘している。⁽²³⁾ はたしてこの「本質をより深めること」こそがマルチリョ思想を喚起させるものなのであろうか。この点を明らかにするにあたって、イエズス会創設の思想的所由を確認しておきたい。

3. 中世ヨーロッパにおける修道会の変革と「個」

イエズス会創設の契機としてプロテスタントへの「対抗宗教改革」が挙げられることはよく知られているが、それ以前の「カトリック改革」、すなわちカトリック教会内の刷新運動も強く関わっている。ロヨラの霊性の形成には、「デヴォチオ・モデルナ Doevotio moderna」(近代的敬虔)運動の提唱者グローテ Geert Groote (1340-84)、ジェルソン Joannes Gerson (1362-1429) といった14世紀の思想が多分に影響しており、そのルーツは托鉢修道会の創始者アッシジのフランシスコ (1181/82-1226) にまで遡る。⁽²⁴⁾ 11世紀末以降、貧困により混迷を深めたヨーロッパ社会には、さまざまな新しい修道会が興起した。これらの修道会の登場は、たとえばそれまで在俗聖職者と修道士の二種類しか存在しなかったところに、単純な聖書理解から使徒的生活や使徒的清貧などを理念と置く民衆レベルの宗教運動を生み出す原動力となった。そうした運動における「清貧」とは、具体的にはイエス・キリストとその使徒たちの生き方に倣って、私有、共有財産を放棄し、諸国を遍歴して福音を説教することなどが挙げられる。この点に関して、グレゴリウス改革が「知的な宗教の表現が、民衆が真に必要を感じていたキリスト教徒の深く価値ある生の要請との出会いを果たした」⁽²⁵⁾ との立場をとるマンセッリ Raoul Manselli (1917-1984) は、それまで「何世紀にもわたって修道院の清貧として実修された……エルサレムの原始共同体を範とした

(23) 尾原悟「殉教と復活」『講座日本思想』4、東京大学出版会、1984年、p. 16。

(24) 拙稿「近世日本におけるキリスト教伝道の一様相—キリシタン文書に見る「近代的敬虔」とキリスト教受容」『アジア・キリスト教・多元性』2、現代キリスト教思想研究会、2004年、pp. 36-37、41-45。

(25) ラウール・マンセッリ『西欧中世の民衆思想—神秘の感受と異端』大橋喜之訳、八坂書房、2002年、p. 132。

財物の共有としての私有の放棄ではなく、この世で現実に生きた「キリストの人としての真正の清貧」が求められたと論じている。⁽²⁶⁾

清貧に対する捉え方は以後、より自覚的になることで、13世紀には「もはや聖職者や教会の生にのみにかかわるものとしてでなく、在俗者たち、それもしばしばキリストに真に従うことを欲する者たちの服従せねばならぬ責務」と化し、救済を得るために不可避なものともて見なされるようになった。⁽²⁷⁾ さらに、こうした民衆宗教運動を受けて勃興するのがフランシスコ会やドミニコ会であり、これら托鉢修道会は、シトー修道会などの修道院刷新運動の機運の高まりも受け、その登場によって大きな思想的変革をもたらすと同時に一般信徒の教義理解を深めることに貢献した。⁽²⁸⁾ それは、たとえばキリスト教の教義や霊的な生活をそれまでより更に平易に説く書物が出版され、それらが文字を読める人びとの手に渡ることで、旧来の一様な集团的戒律、会則の支配に代わって、信徒自身の選択による自らの信心を作り上げる道を可能にしたのである。⁽²⁹⁾ そして中世最大の公会議である「第四ラテラノ公会議」(1215年)では、それまでの教会の信仰生活における聖職者、修道会士の独占指導の体制に対抗できる、都市市民を主体とした一般信徒の新たな役割が認められることになった。⁽³⁰⁾ 佐藤吉昭によれば、⁽³¹⁾ こうして、いわば“従来の個”を超越した「神の普遍的救済観から一転して」、信徒個人に手がさしのべられる方向へとシフトされていったのであり、日本布教においても、そのような「明白な個人の信仰」や「個人の判断」が前提にされていたと仮に考えることができるならば、アッシジのフランシスコのそうした考え方というのは、後に日本で起こるマルチリヨの出発点に「継続」するものといえるのである。またそのことは、ひいてはマルチリヨがキリシタン各人の選択によってなされたことを窺わせる一証左となるのではないだろうか。

4. カテキズモと民衆宗教運動

前掲の『日本のカテキズモ』(原題: *Catechismus Iaponensis*) の「カテキズモ」とは「教理問答」と訳されるラテン語である。教理書を“Catechismus”と呼び、問答形式にしたのは『大教理

(26) 同、p. 156。

(27) 同、p. 157。

(28) なお、ドミニコ会は1303年までに全ヨーロッパに及び、18の管区、557の修道院、約15000人の修道士を持つに至った。ドミニコ会則は、修道院・管区・総会という整然とした制度を定め、最終決定権をもつ総会に代表を送ることにより全修道士が会の運営に参与する代表制民主主義を確立したが、これは会の強力な統一をもたらしたばかりか、後の修道会や世俗諸国家の模範となった点で注目すべきことである。

(29) 佐藤は、こうした状況を「後のヨーロッパ近世世界を先取りした、もしくはそれと類似した新しい状態がそこに発生した」と評している(佐藤前掲書、pp. 81-82)。

(30) 同、p. 82。

(31) 同、p. 82。

問答』(1529年)⁽³²⁾などを著したルター Martin Luther であり、以後カルヴァン Jean Calvin による『ジュネーブ教理問答』(1542年)など、宗教改革の流れのなかでたびたび登場するものであるが、“Catechismus”(カテキズム)とは元来、信仰の内容を説く「教理説明」、とりわけ初心者に対して信仰における初歩的な事柄をわかりやすく教授する、という意義をもつ。古代より見られるカテキズムは、とりわけ宗教改革以降、プロテスタントでは多く編纂されるようになったが、一方のカトリックにおいても、イエズス会が教理教育の徹底と典礼の尊重を提唱するなかで、カニシウス Petrus Canisius (1521-1597)によって、“Summa Doctrinae Christianae”(『キリスト教要理』、1556年)が編纂された。⁽³³⁾

「イエズス会会憲」(1558年承認)には、次のように定められている。

誓願の中で言及されている児童に対する教授の点については、この聖なる活動が特に奨励され、かくして人々の靈魂を助けることにより神に捧げられる優れた奉仕がいっそう熱心かつ敬虔に行われるよう、配慮すべきである。

ここでの「児童」とは、初心者、一般の民衆も含まれる。会憲で示された方針は、ポルトガル国内における活発な教理説教や教化運動を引き起こした。たとえば1561年、コインブラの街ではコレジヨの教授や修道士たちが市内の教会へ出かけて、子どもたちに対する教理説明に携わったし、かたやエヴォラでは1562年からイエズス会士が司教座聖堂をはじめ、その他すべての教会へ出かけていって公教要理のグループをつくり、さらに1563年にはブラガのコレジヨにおいて全会員、司祭と助修士、上長と修練士も残らずこうした活動に出かけている。そのようななか、イエズス会士パラ Pedro Parra は、神父がベルを鳴らしながら街中を歩きまわり、方々から子どもを集め、集合した場所において讃美歌を歌い、祈りをとなえるという方法を編み出し、以後こうした教授法は一般民衆のあいだに浸透し、大きな成果をおさめることとなった。⁽³⁴⁾ また教会では、特に話術の巧みな児童二人が対話の方式で公教要理をとなえ、その間には全員がクレドなどの聖務日課をテキストにした聖歌を歌うなかで、カテキズムの説明や感化に役立つ聖人物語などが説かれる、といったことがなされた。

(32) そもそも、かつては口頭で説かれたことに由来しており、必ずしも問答形式をとるとは限らない。ルターの『大教理問答書』も、その内容自体は問答形式をとっておらず、あくまで聖書に書かれた教理の理解を助けるものである。

(33) さらに、トリエント公会議においては、1563年に『ローマ公教要理』(1563年)が制定されるなかでカトリック要理の基本となった(『日本キリスト教大事典』、「カテキズム」の項)。なお、「教理書」の語は、北ヨーロッパではおおそ“Catechismus”と呼ばれたが、ポルトガルやスペインでは“Doctrina”の語が用いられた。

(34) フーベルト・チースリク『キリシタンの心』聖母の騎士社、1996年、p.12、p.23。

5. 先行研究における問題の所在

ここで、先行研究における「殉教」の概念と問題の所在について改めて確認しておきたい。「キリシタン武士道」などという呼称もあるほど、キリシタン信仰と武士道との関わりが従来指摘されてきた。それは、(とりわけ初期布教期に)受洗した人々の多くが武士層だったことに帰因している。そうしたなか海老沢有道は、『日本二十六聖人殉教記』⁽³⁵⁾を著したシャピアによる次のような殉教概念をも紹介した上で、キリシタンの殉教に、「武士道の切腹」と「ほぼ共通の意義」が見いだせることを論じている。

耶蘇基督の神性を信じ、其信仰を己が血を以て証明した人々は、唯其の事実だけで吾等の嘆称と尊崇とを受ける資格がある。基督教の真理を支持する為に生命を捧げることは基督教的愛徳の極致であり、真の英雄的行為の精華である。其故殉教は其死によつて洗礼、悔改、贖罪を補足し、以て吾等自身犯せる総ての罪科を償ひ、更に原罪の為に吾等が遺傳的に受け継いでゐる汚れすらも洗ひ清めるものである。(『日本二十六聖人殉教記』)⁽³⁶⁾

キリシタン大名熊谷元直(霊名:メルキオル、1555-1605 殉教)らの事例を挙げ、マルチリヨが「武士道的理念」と密接な関連を持つと解析した海老沢は、その後さらにマルチリヨの基底にはイミタティオ・クリスティーや、「ガラサ[恩寵]による救贖の信仰体験が存する」と論じた。⁽³⁷⁾確かに、マルチリヨが原義上イエスの受難に倣うことであるのは先述したとおりである。しかし、当然のことながらイエスやキリシタンたちは刑死であつて、いわば受動的な死であり、一方、能動的な死である武士の切腹とは質的差異が存する。武士道の根幹でもある主従関係、すなわち主君に対する絶対的な奉仕という観念がキリストへの倣いという教理に近接するところはあるし、実際、大名層の入信に拍車をかけたことは間違いないであろうが、仮に両者の動機には罪の償いという共通性が認められたとしても、いうまでもなくキリシタンたちの殉教に込められたキリスト教の教理の意味は、武士道のそれとは異なっているはずである。しかも、後代マルチリヨへと至った者の多くは武士、大名層ではなく、民衆層のキリシタンたちであつた。武士でもなく、宣教師との直接的に教導を受ける機会も少なかった民衆層の人々は、教理の意味内容をどこまで理解していたのであろうか。先述した通りこの点については議論の分かれるところであるが、推定四万人とも数えられる殉教者の存在は、やはり一時的なファナティズムとの一言で片づけられないであろう。かといって、キリシタンたちが、悔改や贖罪という教理に則つて、積極的に「死」を選び取ったとまでは言い難く、そうであれば、はたして殉教へと至った動機は如何なるところにあつたのか、ということが改めて問題となるのである。

(35) Chapia, M., Les Martyrs du Japon. Paris, 1862. p.181.

(36) 海老沢有道『切支丹史の研究』畛傍書房、1942年、pp. 67-68。

(37) 海老沢有道『日本キリシタン史』塙書房、1966年、pp. 128-129。

6. コンチリサンの思想と「個」の自覚

(1) キリシタン版に見るマルチリョ思想の特質

近世ヨーロッパにおけるキリスト教の「公式殉教定義」として、1748年にローマ教皇ベネディクト14世による「殉教とは、キリスト教の信仰のための、あるいは神に帰せられる他の道徳的行為のための、自由意志に基づいた死の忍耐、あるいは寛容である」⁽³⁸⁾との説明は、日本キリシタンの殉教の背景を示すものとも考えられる。しかし、西洋のキリスト教史を紐解くと、多くの殉教者が輩出されたのは古代の使徒時代であって⁽³⁹⁾、その後、デキウス帝によって迫害令が発せられた251年頃には、「殉教論」よりもむしろ「棄教論」の方が重視されるようになり⁽⁴⁰⁾、実際に死を伴った殉教は次第に影を潜めていく。さらに4世紀以降、「帝国と教会の和解によって殉教者はほぼ消滅」し、「殉教者崇拜から徐々に聖人崇拜へ移行」⁽⁴¹⁾するにしたがって、中世になると、西洋世界では殉教者がほとんど出現しなくなる。したがって、近世のイエズス会がそうした潮流に半ば反してまで、なぜ東洋の日本ではキリシタンたちに何故殉教を説き、推し進めたのかという点が問題となるのである。もしくはイエズス会のそうした布教方針がとりたててヨーロッパの殉教思想に齟齬するわけではなかったとしても、日本布教下においては独自の殉教思想があったと見るべきではないだろうか。そして、もしあるのならば、それはヨーロッパのそれとどこが異なり、どのような特質を有していたのであろうか。イエズス会士たちが「独自に生み出した純正な『日本キリシタンの殉教思想』を確認させるのに十分な史料に出会うことができない」⁽⁴²⁾と佐藤が述べているのは確かにその通りであり、それを見いだすのは容易ではない。しかしそれをキリシタン版のテキストから推し測ってみることは可能ではないか。

イエズス会は、かの適応主義に則り、日本の状況に即応させるかたちで随時方針を改めていたことはすでに述べた。たとえば、『どちらいなきりしたん』はそのことを窺わせるものであって、決定版として1591年に刊行されたはずのそれは、1600年になると改訂版が刊行されている。なかでも、「コンチリサン *Contrição*」、すなわち「痛悔（悔改）」に関しては、「大幅に増補改訂」され、初版には見られなかった「こんちりさんとは何ぞや」という内容が追加されている。したがってイエズス会は、少なくともコンチリサンについて、日本人キリシタンに対して強く説く必要性を感じていたことが窺える。

(38) 佐藤前掲書、p. 173。

(39) 佐藤によれば、そもそも古代キリスト教においては殉教に関する教会の勧告はほとんど見られなかった（佐藤前掲書、pp. 193-194）。

(40) 同、pp. 194-195。

(41) 同、p. 127。

(42) 同、p. 171。

(2) 「コンチリサン」の思想

ローマ・カトリックの場合、七つの秘蹟があり、そのうちの一つ「告解」、すなわち信仰告白と、それを受けた「罪の赦し」とがある。キリシタンの場合、「サカラメント」と呼ばれるこうした秘蹟は『サカラメント提要』（1605年、長崎刊）に確認することができる。それを見ると、「罪の赦し」という秘蹟は「コンヒサン」という語で説かれていた。尾原悟によれば⁽⁴³⁾、コンチリサンとは「コンヒサン Confissão」の秘蹟に属する「特殊なケース」である。

初期キリシタン版（『サルバトルムンデ』、『ぎやどぺかどる』や『スピリツアル修行』など）において、コンヒサンについて十分に説明されている。それに対して、コンチリサンは1592年版『どちらいなきりしたん』のなかで

科はでうすに對し奉りての狼狽なるによて、それを悔ひ悲しび、以後二度犯すまじきと思ひ定め、やがてこんひさんを申べき覚悟をもて科を悔ひ、悲しむ事、是こんちりさんとて、科を赦さるゝ道也。

との記述で、簡単に触れられているに過ぎなかったものの、1600年の改定版では、「コンチリサン」の部分が増補された。⁽⁴⁴⁾ またその3年後には、痛悔の心得について記された『コンチリサンのりやく』が刊行されている。この書は、他の多くのキリシタン版のようにヨーロッパの書物からの翻訳ではなく、日本人信徒向けに独自に作成されたものであり、その点からすると、この『こんちりさんのりやく』こそが、まさに日本キリシタンの殉教の特質を探る上で最も相応しい書物であると捉えてよい。残念ながら当時の刊本は現存していないものの、幸いカクレキリシタンによって受け継がれてきた数種類の写本が残されている。今日われわれが見ることができるのは、明治期にプティジャンらによって復刻されたもの（『胡笏知理佐無之略』）である。なお、「こんちりさんのりやく」の「りやく」は、プティジャン版で「略」という字があてられているが、「利益」と考えれば、そのタイトルの持つ意味はさらに鮮明になろう。⁽⁴⁵⁾

カクレキリシタンの信仰内容がシンクレティズムの結果、本来的キリスト教の教理から乖離している以上、禁教期を経て変容している部分があることは然るべきであるが、それでもコンテンツ自体は16世紀当時の内容が基となっていることは間違いなく、当時の布教内容を知ることができる。その書によると、「コンチリサン」とは、単に痛悔するだけでは不十分であり、

(43) 『きりしたんの殉教と潜伏』、pp. 285-286。

(44) 同、pp. 285-286。

(45) これまで「略」と解釈されていたが、近年「利益」と捉える説が出てきている（チースリク『キリシタン書・排耶書』、pp. 628-629）。

……万事にこゑてふかく御大切にぞんじ奉りし事こそ本儀なるべき、さわなくしてかへりて
ざいくわ 罪科のつみとがの色々をつくしてそむき奉るわが身なれば、いまさら其御赦免かうむり奉る
いろしな
べき身にわあらずとわきまへ奉る也。⁽⁴⁶⁾

とあり、あくまでキリストに倣うなかで「御大切」に生きるというイミタティオ・クリスティーの思想が説かれている。つまりコンチリサンというサカラメントは、信徒自らがキリスト教徒であるという信仰告白でもあったのである。尾原によれば⁽⁴⁷⁾、マルチリヨとは「肉体的に生命まで捧げる愛の証し」であり、一方、コンチリサンとは「極限的に追いつめられた状況下に生涯を貫く生活態度としてキリストの教え」をクルスにおける「ご大切」として自己自身の中にいかされなければならないとの思想であって、こうしたコンチリサンの思想というのは、マルチリヨの思想と「本質的に同じ」であった。

7. 前近代における「個」

ヨーロッパ中世のキリスト教においては、12世紀以降民衆の参加が拡大するにしたがい、「個人的な信心」に励むことによって個人的に信仰をもつことが可能になった。それはたとえば、それまで一般信徒に知られることのなかった典礼が開放され、また聖歌にしても民衆側からの要求で典礼外の歌が加えられるといった、祈祷の様態に顕れた変化からも窺える。⁽⁴⁸⁾ただし、ここでの「個人的」というのは無論近代以降のそれではなく、あくまで個別的というレベルに過ぎない。何よりそういった典礼が、コンプラテルニタス *Confraternitas* といった共同体を基盤としていた以上、近代的な意味においての「個人的」とまではいえない面はある。しかし、たとえ個別的存在であることが否定できずとも、これを「個」の自覚と見ることはマルチリヨ思想の内実を明らかにする手がかりになると思われる。

“individual”の語源であるラテン語の「インディヴィドゥウム *individuum*」は、本来「原子」という意味であるが、それはあくまで「それ以上に細分化しえない不可分なもの」に過ぎず、「普遍的でない」というネガティブな規定にとどまる。しかし、それがポジティブな規定に置換されることになったのがキリスト教思想（初期キリスト教教理の形成）、特に三位一体論によってである。⁽⁴⁹⁾ニカイア公会議（325年）以来の「三位一体」をめぐる神学的議論をここで扱うことは困難であり到底なしえないが、三位一体論はそもそも「イエス・キリストとは何者か」という問いに対する結論的回答として提出されたものといえる。

(46) 「こんちりさんのりやく」『キリシタン書・排耶書』、p. 379。

(47) 『きりしたんの殉教と潜伏』、p. 288。

(48) 『西欧中世の民衆思想—神秘の感受と異端』、pp. 112-114。

(49) 坂口ふみ『個の誕生』岩波書店、1996年、v - vi。

一般に、人間の「個としての個」の自覚は近代に始まると考えられているが、こうした捉え方が「かなり偏向している」との立場をとる坂口ふみは、その理由として、「当然ながら、人は誰でも、どの時代でも、個としての個の意識や感覚を持って生きていた」からであると述べている。さらに坂口は、「……『個としての個』へのもっぱらな眼ざしが、思想の表舞台で、普遍をめざす眼ざしへの意識的な対抗として先鋭に自らを形づくっていったのは、けっして近代ではな」く、そのはるか以前、「西暦紀元のはじめから六世紀ぐらいまでの哲学的努力」が、ひたすらそれを目指しており、それを導いたのが、キリスト教という「当時の革新的な宗教であった」と論じている。⁽⁵⁰⁾ 近代の「個人」が前近代の「個」と異なる面を持つことは明確に意識しておかねばならないものの、こうした「個」の捉え方は、それが古代に発露し、中世に開展されたと見るにあたって有効であると思われる。

8. キリシタンにおける典礼の実践

フランシスコ・ブランコ修道士もまったく清朗な声でデウスに感謝していた。ゴンサーレス修道士は非常に声高らかに「主^{パーテル・ノステル}祷文」〔主の祈り〕と「天使祝詞^{アベマリア}」を唱えていた。⁽⁵¹⁾

これは、1597年の長崎における信徒たちの様子であるが、先のヨーロッパのキリスト教徒たちの聖歌に関していえば、キリシタン信仰の場合、ザヴィエルの来日後まもなく、降誕祭にこの「天使祝詞」が歌われたことに始まり、その後1600年初頭まで聖歌が盛んに採り入れられていたことがイエズス会報告に確認できる。最も大衆向けの聖書教育というのは、こうした降誕祭などの機会に行われた聖歌や聖書劇であったが、それらはイエス・キリストの受難を単に言葉で説くだけではなく視覚や聴覚といった感性にも訴え、さらに受動的に聴くだけにとどまらず、答唱と讃美歌とをもって聴衆を能動的に参加させるシステムであった。

布教開始後間もない1560年の降誕祭については、以下のような報告が残されている。

去る降誕祭の約二十日前、神父は二、三人のキリシタンに対し、降誕祭の夜、みんな主において楽しむため、演劇を催すことを勧め、しかし何をするかを定めず、彼らに一任した。降誕祭の夜となって彼らは聖書について聴いたことを題にして、種々の劇を演じた。最初にはアダムの墮落と贖罪の希望とを演じ、会堂の中央にリンゴの木を置き、これに渡金した数箇のリンゴをつけ、ルシフェルがその下でエヴァをあざむいた。このことは日本語の歌をもってあらわしたが、悦びの日であるにもかかわらず、大人も子供もみな泣き出した。……この

(50) 同、p. 54-55。

(51) 『イエズス会日本報告集』Ⅰ・3、p. 79。

劇は、母性愛の力、その他、聖書に記された多くのことを演じ、子を殺す異教徒の婦人らを赤面させるほどであった。次に、天使が牧者の前にあらわれて、喜びの報を伝え、彼らに、行って幼な子イエズスを拝すべし、と教えた。また、生ける人と死せる人とを裁くため、栄光のうちにイエズスの来臨するところを演じたが、一人が聖歌を歌い、キリシタンたちがこれに応唱した。(1561年10月8日付、府内発信、ジョアン・フェルナンデスの書翰)

「1567年度年報」の「9月27日付フィゲイレドの書翰」を見ると、最初は雑駁な感も否めなかったこうした聖書劇は、毎年繰り返されるなかで洗練されていったことようである。それは同時にキリシタンたちの教理理解の深まりとも考えられるであろう。

『どちらいなきりしたん』には、最低限覚えるべき「おらしよ Oratio」(祈祷)が掲げられている。⁽⁵²⁾ もちろん明治期以降のカクレキリシタンが唱えるオラショとは随分異なっており、大きな変容が認められるし、カクレキリシタンと近世日本のキリシタンとの間に質的隔たりはあろうが⁽⁵³⁾、それが変容を伴いながらも受け継がれてきたことは、オラショが二世紀を超える弾圧期を通して熱心に学ばれ、受容され続けてきたことを何にもまして雄弁に物語っているのである。そしてこのことは、ヨーロッパでの民衆宗教運動的性格がキリシタン信仰にも内在していることを認めるよう、われわれに迫るものといつてよいであろう。

マルチリョ教育のテキストには前掲のキリシタン版があったわけであるが、そうした書物を読み進める場としては、「こんふらりや Confraria」という信心共同体が機能していた。「慈悲の所作」を目的とする「慈悲の講」として布教開始直後から組織された「こんふらりや」は、キリシタンへの迫害が厳しくなるなかで共済的性格を強めるとともに堅忍不拔の信仰を錬磨し、自己の聖化を目的とするようになった。また、「まことの恩恵」を獲得するには、『ヒイデスの導師』で説かれていた、「我らいやしくもアポストロ(使徒)の業を継いで、御法のために身を惜まず」といったマルチリョの精神が求められ、そしてそれを高め、進歩させるには「組」(こんふらりや)が有効であることが説かれたのである。

キリシタン時代の1595年頃には、イエズス会士ゾラ Giovanni Battista Zola (1575/76-1626)によって有馬で、こうした「こんふらりや」が組織されている。これらは、ヨーロッパにおける「コングレガチオ・マリアナ Congregatio Mariana」と完全に一致するものではないが、その性格は同じであったと捉えてよい。⁽⁵⁴⁾ 「こんふらりや」は、二十人ずつの組衆を一単位として持つ一組織であり、毎日曜日と大きな祝日毎に集まることになっていたが、目立たないように毎回別の家

(52) 楽譜や楽器は『サカラメント提要』(1605年、長崎刊)を除けば、弾圧期にほぼすべて滅却してしまったため、今日その詳細な様相は定かでない。今日まで残っているのはカクレキリシタンに伝わる「オラショ」などにとどまる。

(53) 「近世日本におけるキリスト教の土着化とキリシタンの殉教」、p. 25。

(54) 聖母マリアへの崇敬と比べると、聖人や殉教者への崇敬というのは、いわば迷信に近く、それらや遺物に願いを込めたり、利益を期待するのは俗信であるとも評されるが、こうした崇敬が教会、とりわけ修道院(たとえば、ロートリンゲンの諸修道院)と一般信徒とを結びつける媒介を成したことは留意すべきであろう。

で集まり、また一切の騒々しいことを避け、皆が一緒に飲食することも禁じられていた。また、「こんふらりや」では、最初に皆で、天使祝詞を十回唱え、玄義について繰り返し黙想を重ねた後で、宗教的な講話や霊的な読書を行い、その後組内での宗教上の問題はもちろんのこと、困難な事象に対する打開策、病者や貧者の世話などについても話し合わせ、最後にもう一度、死者のための「おらしよ」と天使祝詞を五回祈るよう定められていた。

ゾラによって定められた規則に、マルチリヨのことが明確に述べられているわけではないが、イミタティオ・クリスティエーは修徳上の目標として示されており、こうした組織がマルチレスの組としての役割を担っていたことは確かである。先述したとおり、こうした「こんふらりや」は、迫害時代下において互いに強め合うこと、イエス・キリストの受難と併せて、自らの生命をも犠牲に捧げることを約束するものであった。

フランシスコ会の場合、教理教育のために「第三会」（一般信徒のための在俗会）と「フランシスコの帯の組」とを有していた。前者には正式誓願があり、信徒の個人的聖化に役立ち、後者は一般信徒を使徒へと向かわせた（アッシジのフランシスコの帯の大信心会は、これより数年前の1585年に、アッシジの修道院の付属教会に作られている）。イエズス会士によって新しい「コングレガチオ・マリアナ」がひろめられたように、フランシスコ会士によってこうした新しい信心会も日本に伝えられ、1609年に生月島、1617年に長崎で、さらに1619年には江戸で形成されている。そうした組では、メンバーの個人的聖化のために毎週金曜日には集会が行われ、そのほか、毎月の告白と、五つの主な祝日に聖体拝領を行うことが義務づけられていた。そこでの目的は、実践的な隣人愛精神を育むことにあり、信徒たちは常に模範的生活を行い、皆の手本となることが求められた。⁽⁵⁵⁾そして同時に、そうした活動を通して、来たる弾圧下においても信仰を保持する覚悟をより強固にさせることが、組の重要な目的として存していたのである。

長崎では教区付の在俗司祭である村山フランシスコ（生年不詳-1615）が、聖アントニオ教会の主任司祭として「クルスの組」を設立し（後に、ドミニコ会系の「イエズスの御名の御組」と合併）、多くの殉教者を輩出しており、また東北地方では、最上地区の布教を任されたフランシスコ会司祭ガルベス Francisco Galvez（1575/6-1623）が、組制度を採り入れていたことが写本史料により確認でき、「こんふらりや」がキリシタンたちの間に浸透し、機能していたことをいっそう確信させるのである。

(55) とりわけ貧者や病者、臨終の人を引き受けて世話することが強く勧められ、たとえば少なくとも一ヶ月のうちに一度は病者を見舞わねばならなかった。

(56) 大橋幸泰『キリシタン民衆史の研究』東京堂出版、2001年、p. 217。

まとめにかえて

近代以降、啓蒙思想の普及にしたがい、個人の自由や信念の神聖化が広く認められ、それが伝統的宗教の役割を代行するまでになったといわれるが、これは換言すれば近代に個人の自由が登場する以前、それを担うものは宗教であったということになろう。つまり、近代的な「個人」という概念が確立以前の「個」とは、共同体のなかで自覚される「個」であり、個別的に信仰に向かう「個」であった。ならば、その意味で、マルチリヨに向かうキリシタン各人は「個」を自覚していたことにならないであろうか。キリシタンのマルチリヨについて考える場合、キリスト教の教義が、政治的判断上そぐわなかったとか、神道や仏教といった日本の伝統思想の反発を招いたゆえに信徒が死へと“追いやられた”との見方が一般的であるが、そうではなくキリシタンたちが、むしろ積極的な判断として死を選択したと考えるならば、ヨーロッパでの民衆宗教運動が日本においてはマルチリヨというかたちで顕現したと捉えられるであろう。

なお、「潜伏キリシタンのコンフラリヤの組織は必ずしも村落機構に合致するものではなく、非キリシタンもキリシタンの存在を許容」するものであり、「コンフラリヤの経済的機能から生じる恩恵は、非キリシタンにも与えられるものであった」との大橋幸泰の指摘⁽⁵⁶⁾は、キリシタンの組を通して、非キリシタンまでを含めた当時の人々に、「個」の自覚を認識させる契機となったと考える一助となるように思われる。また、ヨーロッパのキリスト教文化圏では、自立した個の確立や人格概念の形成が「終末論」によって促されたとの考え方がある。この点についてもマルチリヨで説かれる終末という観点から考察しなければならないが、これらについては今後の課題としたい。

(はざま・よしき 京都光華女子大学非常勤講師)

アジア・キリスト教・多元性